清史研究前沿·边疆治理

编者按：作为中国历史上最后一个传统王朝，清朝的历史遗产对当代中国仍然有着巨大的影响。要深刻、准确地理解现代中国的形成，就必须深入认识清史。因是之故，清史研究在国内外学界长期备受关注，社会上对了解清史亦有着十分广泛的兴趣。《清史研究》作为国内唯一一家专注于清史的学术期刊，对于深化清史研究，客观呈现当代清史研究的成就与特色，推出能够发出中国声音、能够将中国本位与全球视野有机结合的研究成果，责无旁贷。本期编发的专栏文章，即力图从边疆治理的角度出发，探讨清代统一多民族国家的历史意义及其特点，以期收到抛砖引玉之效。

试论藏传佛教的王朝化与国家认同

——以清朝敕建藏传佛寺为中心的考察

祁美琴　安子昂

[摘要] 藏传佛教的王朝化和国家认同是清代宗教同国家关系的重要表征。清朝统治者深刻认识到藏传佛教寺庙的政治功效及其在“大一统”王朝进程中的政治价值，由清廷敕令修建了一系列藏系庙宇。这些庙宇分布于中原和藩部，它们构成了代表“国家存在”的特殊政治场域，也体现了边疆地区宗教被纳入中央王朝主流意识形态的发展轨迹。清朝统治者通过皇家元素植入和对敕建庙宇的“官衙化”改造，使得这些庙宇兼具朝廷有效治理蒙藏民族及边疆地区的机构职能的同时，也成为清廷主导构建政治认同和藩部首领表达政治认同的场域与通道。

[关键词] 敕建寺庙　清代藏传佛教　王朝化　国家认同
[中图分类号] K249　**[文献标识码]** A　**[文章编号]** 1002－8587－（2019）－01－0001－16

美国历史学者罗友枝有一个非常著名的论断，她认为清朝之所以能够建立一个庞大的帝国，走向成功和强盛的关键是，其有能力对清帝国之内居住在“内陆亚洲”地区的非汉民族实行灵活性的、具体的文化政策，以获得他们对清王朝的政治认同。[①] 实际上，这种观点认识到了清朝政治文化的多元性与王朝统治成功之间的历史关系，而其中提及的清朝国家统治“内陆亚洲”民族最为重要的政治文化之一即是藏传佛教的政治作用力。学术界对于清代藏传佛教政治意义的认识多沿袭“兴黄安蒙”的传统思维路径，认为藏传佛教是清朝统治者笼络、利用和统治蒙

[收稿日期]　2018-08-25
[作者简介]　祁美琴（1964—），女，中国人民大学清史研究所教授，北京 100872，qimeiqin98@126.com；安子昂（1989—），男，中国人民大学清史研究所博士研究生，北京 100872，315119427@qq.com
[基金项目]　教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“清代宗教与国家关系研究”（17JJD770013）阶段性成果。
① 罗友枝：《清代宫廷社会史》，周卫平译，中国人民大学出版社，2009 年，第 9 页。

藏民族的政治工具。但是，这种认识可能在有意无意中将宗教同国家之间的关系作单向性处理，使我们极有可能忽视了藏传佛教对于清朝统一多民族国家形成历程的主动参与与政治认同。因此，本文力图消弭这种政教关系的对立性思维，尝试从宗教的“王朝化”政治特征去解释藏传佛教在清代多民族国家认同形成中的历史意义。

笔者赞同楼劲的观点，即王朝是“古代中国最富特色和最为显著的存在方式”，同时也是“古代‘中国’的全称代词”，中国历代王朝就是古代中国的国家形态。① 在中国历史上，尤其是入主中原的北方民族政权，其政治体制发育成熟的典型特征就是王朝化，王朝化是其制度、文化获得正统性、“成为中国”的标志。藏传佛教的王朝化是清时期“藏传佛教中国化”在政治上的本质表现。清朝与以往中国王朝最大的不同之处是，在承续以“礼法”立国的传统儒家思想和统治秩序的同时，亦将蒙藏等民族中存在的“政教一体”的思想观念和管理体制融入边疆治理体系，从而使藏传佛教成为清朝主流意识形态的一部分，也成为清代的王朝特性之一。这是本文将这一历史过程用“藏传佛教的王朝化”表述的核心要义所在。

清代藏传佛教王朝化的历史特征可以从皇帝的宗教观念、寺庙建设、制度安排、政治文化等多个层面进行分析。本文以敕建寺庙为观察视角，讨论其在藏传佛教王朝化与国家认同中所扮演的角色。清朝皇帝所敕建的寺庙，分布于京城、满洲、蒙古、藏区、新疆甚至直省，其分布之广泛、规模之庞大、营造之精美、地位之显赫，都达到一种无与伦比的境地，堪称清代历史上一道独特的宗教政治景观。从宗教政治学意义上考量，敕建寺庙不仅仅是佛教的基本组织单位和宗教载体，也是一种特殊的政治场域，充当了宗教与国家之间发生并展开关系的桥梁和平台，使敕建寺庙的过程成为宗教信仰及其相关民族被纳入中国王朝体制的历史过程。学术界对于清代敕建藏传佛寺的研究成果虽然不少，但主题大多集中在寺庙建筑、宗教信仰、文化比较等方面，从“政治场域”角度分析的研究尚不多见。② 在此，我们力求在前人研究的基础上，围绕清前期诸帝敕建藏传佛寺的言论行为、管理目标以及宗教影响力等问题，讨论清朝统治者将藏传佛教融入清朝国家治理体系并进而实现蒙藏等非汉族群对清朝国家的认同过程。

一、清朝统治者对敕建藏传寺庙的认知与建设

基于萨满宗教的历史传统和“满蒙联合”的政治需求，满洲统治者对于藏传佛教及其寺庙一直持有尊崇、保护的政治态度。这种宗教认知和观念经历了一个从朴素的庇护、存续到“以教驭边”的策略性运用，再到以宗教“护持国家”并与大一统政治理念相融合的历史过程。清朝在统一多民族国家的形成过程中，通过新建、复建、改建等多种形式建设了一个“内聚集、外分散”的敕建寺庙网络体系，即北京、盛京、承德、五台山等皇家庙宇的集中建设和内外蒙

---

① 楼劲：《近年“中国”叙说和构拟的若干问题》，《中国社会科学评价》2017 年第 1 期。

② 从政治史角度考察清代敕建藏传佛寺的代表性研究成果主要有，陈庆英：《章嘉 · 若必多吉与清朝皇室兴建的喇嘛寺院》，《青海社会科学》1987 年第 5 期；王家鹏：《乾隆与满洲喇嘛寺院——兼论满族宗教信仰的演变》，《故宫博物院院刊》1995 年第 1 期；中国承德市文物局、荷兰莱顿大学：《承德普乐寺》，中国旅游出版社，2003 年；费迪南德 ·D· 莱辛：《雍和宫——北京藏传佛教寺院文化探究》，中国藏学出版社，2007 年；陈波：《清代五台山：一个历史人类学的观察》，《四川大学学报》2010 年第 4 期；李勤璞：《西藏的佛国境界：盛京四郊喇嘛寺塔的敕建》，《美术学报》2012 年第 2 期；李凤民：《沈阳皇寺三百年》，沈阳：东北大学出版社，2012 年；常建华：《康熙帝敕建西安广仁寺》，《紫禁城》2012 年第 4 期；张羽新、张双志：《清朝塞外皇都——承德避暑山庄与外八庙研究》，学苑出版社，2013 年；李勤璞：《景观转换：蒙古地区喇嘛寺院建筑样式和空间构造》，《西部蒙古论坛》2015 年第 4 期；杜娟、张鹏举：《政治优礼下的召庙广建与类型植入——内蒙古地域藏传佛教建筑形态影响因素解析》，《城市建筑》2015 年 28 期；尕藏加：《清代藏传佛教研究》，中国社会科学出版社，2016 年；常建华：《祈福：康熙帝巡游五台山新探》，《历史研究》2016 年第 2 期；任月海：《内蒙古汇宗寺》，民族出版社，2017 年。

古、新疆、西藏、康区等地的分散式敕建，形成了颇具地缘宗教特质的王朝宗教格局。

（一）清朝统治者对寺庙的认知

满洲民族接触佛教始自努尔哈赤时代，其中既有自中原传入的汉传佛教，也有通过蒙古传入的西藏佛教。寺庙是佛教最基本的宗教单位，满洲人对于它的认知和态度随着时间的推移逐渐形成一种稳定、成熟的政治观念。

立国初期，后金就对一切佛教寺庙都采取不分汉藏，一律予以保护、存留的政治态度。① 后金统治者颁布的关于保护佛教寺庙的法令，比较早的见于天命六年（1622）十一月努尔哈赤的谕令："任何人不得拆毁庙宇，不得于庙院内拴系马牛，不得于庙院内便溺。有违此言，拆毁庙宇、拴系马牛者，见即执而罪之。"② 这里所谓的"庙宇"应当是泛指各种宗教建筑，因为在满文的表达认知中，汉译的"庙"字往往可以对应佛寺、道观甚至教堂等多种概念，所以，这一时期统治者对于藏传佛教寺庙的保护还属于泛泛的规定。③ 皇太极于天聪六年（1632）征讨蒙古和明朝时，就已经颁布保护佛寺的"战时条例"："凡大军所至，勿毁庙宇。……勿取庙中一切器皿，违者死。勿扰害庙内僧人，勿擅取其财物。……不许屯住庙中，违者治罪。" ④ 此时，后金控制地区已经囊括了大量的藏传佛寺，且皇太极已经征服了广大漠南蒙古部落，对于藏传佛教寺庙的认识和保护意识更加清晰了。清朝入关之后，对于藏传佛教寺庙的保护政策发展得更加细致和完善。如顺治三年（1646）三月十六日，在为保护庄浪地方寺庙所颁布的诏令中，表示"为君者务必崇尚以理治世"，要求"全体官吏及军民所有人，势必尊崇。寺院众喇嘛依旧修炼，自愿烧香礼佛"，并规定"寺院、田园、牧场及所有牲畜、财产，任何人不得占有、不得劫掠"。⑤

清朝统治者对于藏传佛教寺庙的这种政治态度，缘于满洲人的信仰传统和现实政治的双重需要。满洲像其他北亚地区的民族一样，有着浓厚悠久的萨满教传统。这种萨满信仰使其在对于其他宗教尤其是佛教的接纳和承续上起到了一定的助推作用。按照满洲人自己的表述："我满洲秉性笃敬，立念肫诚，恭祀天、佛与神，厥礼均重。惟姓氏各殊，礼皆随俗。凡祭神、祭天、背灯诸祭，虽微有不同，而大端不甚相远。"⑥ 可见，在满洲人的宗教视域中，凡天、佛、神等一切信仰，皆与萨满一样，具有神圣崇拜的精神礼俗共性，这是满洲人能够接受藏传佛教的原因之一。从现实方面考量，由于满洲奉行"满蒙联姻"的国策，蒙古人又是清朝统治者得以纵横天下的得力"扈从"，无论从皇室婚姻生活还是政治维系上考虑，都需要尊奉藏传佛教，以慰笃信喇嘛教的蒙古人。

盛清时代的君主对于敕建藏传佛寺则具有更加明确的政治目标，希望通过营建藏传佛寺来绥服蒙藏。康熙帝曾经发出过"建造一座庙，胜抵十万兵"的慨叹。正是认识到寺庙这种特殊的宗教建筑及其组织对于政治开拓的神奇功效，清朝统一多民族国家的发展史上，基本遵循了康熙帝"兵"、"庙"并举的政治路线，军事征伐与宗教建设同步进行。康熙三十年（1691）多伦会盟之后，康熙帝在此敕建汇宗寺，作为章嘉呼图克图的驻锡地。雍正帝意识到敕建寺庙是朝廷以"弘扬佛法"的形式塑造自身的护法形象，也是获取宗教性的合法统治资源的有效途径，故而遵循乃父遗愿，于雍正五年（1727）拨库银在库伦敕建庆宁寺以供哲布尊丹巴呼图克图驻

---

① 杨健：《清王朝佛教事务管理》，中国社会科学出版社，2008 年，第 330-332 页。

② 中国第一历史档案馆编译：《内阁藏本满文老档 · 太祖朝 · 汉文译文》，第 29 册，辽宁民族出版社，2009 年，第 99 页。

③ 张羽新认为，这里所说的"庙宇"主要指佛寺，因为当时后金辖区没有其他宗教庙宇。这一说法仅供参考。张羽新：《清政府与喇嘛教》，西藏人民出版社，1988 年，第 8-9 页。

④《清太宗实录》卷 11，天聪六年正月乙未。

⑤《顺治帝以庄浪海塔寺系佛教圣地赐其原名令众僧禅居弘法之诏书》，顺治三年三月十六日，希都日古：《清内秘书院蒙古文档案汇编汉译》，社会科学文献出版社，2015 年，第 72 页。

⑥ 金毓黻辑：《钦定满洲祭神祭天典礼》第 5 册，辽沈出版社，1985 年，第 3097 页。

锡。雍正帝对此的解释是："盖宣扬释教，得有名大喇嘛出世即可宣扬，岂仅在西域一方耶？"清帝希望通过敕建宏伟的国家大寺供二位蒙古大活佛驻锡，以隆重他们的政教身份，使其在教界得以与西藏达赖、班禅教主分庭抗礼，达到制衡的效果。但在名义上，雍正帝仍要坚持"弘扬佛法"的旗帜，表示："朕如此推广教法，建造寺宇，一如西域令喇嘛居住讲习经典，于伊等蒙古之诵经行善亦甚便易。盖礼佛行善，无分远近，宣扬释教之处愈多，则佛法可以日广。"① 乾隆帝关于朝廷为何要不遗余力地敕建藏传佛教寺庙，也有明确的阐释："诸所营建，实以旧藩新附，接踵输忱，其俗皆崇信黄教，用构兹梵宇，以遂瞻礼而寓绥怀，非徒侈巨丽之观也"②；是"崇祖制也，绵慈禧也，安列服也，阐宗乘也，而修寺之缘起讵复有逾乎此哉？"③ 敕建规模宏大的藏传佛教寺庙，清朝皇帝也面临巨大的政治压力。帝王热衷于营建大型工程，尤其是皇家建筑工程，都极易招致臣民谤议。乾隆帝从政治文化角度进行的阐释，不仅可以靖天下人之口，更是将兴建寺庙提高到安邦治国之经的高度，强调这是遵循太祖太宗以来尊崇佛教的祖制，为国家和民众绵延仁慈和福祉，安辑辽阔的疆域和广大的藩众，阐发光大深邃的佛法，是根基于清王朝祖制、文教、国法、教法的综合考量后的必然选择，体现出清朝统治者高度自觉的政教策略。

虽然清朝统治者也不乏辟佛和限制佛教势力的政治言行，④ 但是，清代帝王的排佛言行主要是对宗教超验义理的质疑，以及人口赋税等经济方面的考量，而其中绝大部分是针对汉传佛教而言的。对于藏传佛教之于清朝绥服藩部的特殊政治意义，清朝统治者则持有非常清醒的理性立场。从更广的政治意义上讲，藏传佛教之于清朝国家的意义不仅限于招抚蒙藏等非汉族群的归附，它同儒家文化一样，成为清代中国国家政治意识形态的重要组成部分，尤其在"大一统"王朝的构成与治理方面彰显出十分典型的中国化特征。唐代佛教高僧不空大师曾经提出"政教互为利益"的观点，"认为护国与护法是互为利益的，佛法护佑国家，国家扶持佛法，相得益彰。但能使国家扶持佛法，其前提在于佛法有益于国家，因而护国更为关键"。⑤ 满洲统治者在立国之初，就确立了"以佛法护国"的政治方针，其佛教政治理念不是对内陆亚洲佛教文化的刻板复制，而是延续中华佛教文化的轨迹发展而来的。⑥

这种"佛法护国"的政治理念，经常在清帝敕建藏传佛寺的时候作为一种公开的政治信条得到阐释。顺治十五年（1658），为了纪念顺治帝同五世达赖喇嘛的南苑相会和满足皇家礼佛活动的需要，朝廷在南苑皇家行宫敕建德寿寺。乾隆帝在追溯德寿寺的敕建缘起时阐发道："洪惟我世祖肇造区夏，乂安元元，出水火而衽席之，凡可利益斯民者，罔弗修举。念大雄氏教能福佑群生，虔致崇奉，即一游豫亦不忘邀福庇民德意。兹寺之所为作也。"⑦ 乾隆帝有意从主观上将世祖敕建德寿寺的历史渊源同"邀福、利民"的政治期许相联系，无疑显示出在"安辑藩部"的目的之上，对于弘扬黄教有着更高层次的政治追求。与此类同，康熙帝对于顺治帝专供恼木汗大活佛驻锡的北京东黄寺的敕建，也解释为"与帝王弘济群生之至意亦有合焉"⑧。五台山诸敕建寺庙则是清朝皇帝传达护国政治理念的一个聚焦点。康熙帝在撰写菩萨顶碑文时，对于五台山寺庙文化的蕴意有一个总体性定位："我朝建鼎以来，岁有给赐，为国祝釐。盖其境域过清，不可以业四民，故于禅栖为宜。……然象教所感，伊蒲之供，率集于四方。居其地者，亦类能

---

① 《清世宗实录》卷 63，雍正五年十一月庚午。

② 乾隆御制：《出山庄北门瞻礼梵庙之作》，诗文刻于热河普陀宗乘庙万法归一殿之内。

③ 于敏中等编纂：《钦定日下旧闻考》卷 107《郊坰》，第 1789 页。

④ 参考杨健：《清王朝佛教事务管理》，第 413-436 页。

⑤ 末木文美士主编：《东亚佛教研究（二）》，宗教文化出版社，2014 年，第 127 页。

⑥ 赖永海主编：《中国佛教通史》第 13 卷，江苏人民出版社，2010 年，第 28-29 页。

⑦ 于敏中等编纂：《钦定日下旧闻考》卷 74《国朝苑囿》，北京古籍出版社，1983 年，第 1248 页。

⑧ 于敏中等编纂：《钦定日下旧闻考》卷 107《郊坰》，第 1786 页。

谨教律，严心行，致其洁虔，以一归于慈氏之训，庶克称国家优厚之意焉。”[①] 朝廷希望通过在五台山兴建佛寺，承续五台山佛教，最终达到“为国祝釐”、“归于慈氏之训”的政治效用。乾隆五十一年（1786），在巡幸五台山礼拜佛寺时，乾隆帝面对五台山重山群寺，发出了“曼殊师利寿无量，宝号贞符我国家”[②] 的慨叹，流露出一位盛世君王希冀佛刹庇佑他万里江山的心声。嘉庆帝也对盛京佛寺的构建体系有过阐发，对于环绕盛京的四座白塔寺，以一首诗概论：“四塔森环卫，祥开祖业兴。梵言微一统，国语译三乘。启运法轮转，能仁宝筏登。同文钦圣化，景福锡云仍。”[③] 他将四塔环绕盛京城的构造形式解释为国家一统，欲令满洲龙兴之地缭绕着一层佛教的神秘光环。《盛京通志》的撰写延续了这种说法，“四寺俱敕建，用喇嘛相地术，每寺建白塔一座，云能一统，相传为异。”[④]

质而言之，藏传佛教在清朝统治者的政治视域中，已经不仅仅是笼络蒙古西藏的宗教驾驭工具，而是从意识形态上融入中国王朝国家的“大一统”政治理念之中，成为构建“中国认同”的凝聚性力量。

（二）清朝敕建藏传佛寺的建设

从长时段历史进行观察，可发现清代藏传佛寺的敕建史与清朝统一多民族国家的建立发展史，两者在时空上呈现出高度同趋的历史特征。清入关前，在满洲政权由“金”向“大清”演进的过程中，敕建寺庙也经历了从“汉藏混合”到藏传佛寺独立发展的过程。张羽新的研究揭示：“后金时期的和尚、喇嘛是住在同一寺庙的，并不区分汉族佛教与喇嘛教，因此，我们可以肯定，努尔哈赤所建七大庙中的‘三世诸佛’的佛寺，应是蒙藏喇嘛庙与汉式佛寺融合而成的一种佛寺形式。”[⑤] 后金时期这种“汉藏不分”的混合式佛寺，是因为当时仍具有很强的地方割据政权特质，对于宗教单位的建设尚没有成熟的自觉意识。1636 年，皇太极正式建立“大清”，改元“崇德”，满洲政权抛弃了具有狭隘民族特征性的“金”国号，转而成为一个谋求中原法统承续的“清”政权。两年以后，也就是崇德三年（1638），清太宗敕令修建了清朝第一座藏传佛寺——实胜寺（又称皇寺）。作为具有成熟国家形态的清王朝拥有了真正意义上的藏传佛教寺庙，脱离了过去“汉藏混合”的寺庙建造初级形态。顺治、康熙朝，随着清军入关和全国统一进程的推进，清廷对藏传佛寺的敕建重心也逐渐由满洲转向中原。仅在京师地区，顺康两朝便敕建了十几座藏传佛寺，遍布京城的不同位置，奠定了清代都城构建的佛教性特质。顺治十三年（1656），朝廷敕令将五台山菩萨顶改造为藏传佛寺，康熙朝又将多座汉传佛寺改建为藏传佛寺，力行清王朝在中华佛教圣地五台山“改青为黄”的宗教改造工程。除此之外，康熙帝还在近边蒙汉交界地区的热河、多伦兴建了一系列著名的藏传佛寺。雍正、乾隆朝，清朝国力进入鼎盛，王朝的疆域大大拓展，敕建藏传佛寺也呈现出总量激增、单体寺庙体量增大、寺庙建造成群落式发展以及敕建范围向遥远边疆地区拓展的历史特征，这些都是清代敕建藏传佛寺事业进入全面繁荣期的表现。据笔者统计，雍乾时期仅在京城地区敕建藏传佛寺即达 16 座之多，热河避暑山庄“外八庙”的工程也在乾隆朝全部完工，京师—热河成为清王朝当之无愧的“佛都”。此外，这一时期出现了一些之前不常见的大体量的单体寺庙，如京师地区的清漪园大报恩延寿寺、香山宗镜大昭之庙，热河地区的须弥福寿之庙、普陀宗乘庙等。雍乾时期的敕建寺庙普遍存在“群落式”建造，诸如京师地区的香山寺庙群、北海寺庙群，热河避暑山庄寺庙群等，

---

① 玄烨：《菩萨顶大文殊院碑文》（康熙十年），周祝英编：《五台山诗文撷英》，山西人民出版社，2000 年，第 175 页。

② 《清高宗实录》卷 1250，乾隆五十一年三月戊午。

③ 李凤民：《沈阳皇寺三百年》，东北大学出版社，2012 年，第 55 页。

④ 吕耀曾修，魏枢纂，雷以诚续修：《盛京通志》，何建明：《中国地方志佛道教文献汇纂·寺观卷》第 47 册，国家图书馆出版社，2013 年，第 141 页。

⑤ 张羽新：《清政府与喇嘛教》，第 7 页。

值得注意的是，五台山藏传佛寺的新建和改建工程则在雍乾时期基本停止。雍乾时期，由于蒙藏各族的归附和清朝藩部空间的拓展，朝廷的敕建藏传佛寺事业超越此前仅在内地近边地区发展的区域局限，延伸到遥远的边疆地区。雍正帝在青海地区敕建了弘善寺、广惠寺、佑宁寺、广教寺等重要的藏传大寺，以及四川泰宁城的惠远寺。乾隆帝的武功事业将王朝版图开拓到极致。清廷在新疆地区敕建了绥定城兴教寺、惠远城普化寺，以及喀尔喀库伦的丹巴多尔济寺、科布多城普宁寺，金川地区的广法寺，以及西藏地区的功德林寺。乾隆朝以降，敕建寺庙的工程几乎都已经停止，基本没有再敕建新的寺庙，这与清朝统一多民族国家疆域的最终定型有密切关系。

本文所讨论的敕建藏传佛寺主要包括三种类型：一是由清廷敕令新建的藏传佛寺，这类寺庙构成了清代敕建藏传佛寺的主体，也是最具清朝特色的宗教单位；二是前朝所修建的藏传佛寺，但其寺庙主体已经基本损毁或彻底废弃，经由清廷敕令重建或复建的藏传佛寺；三是原本并非属于藏传佛教的寺庙，如汉传佛寺、宫殿以及其他宗教建筑，经清廷敕令改建的藏传佛寺。根据今天所见前人修撰寺庙志文献以及历史遗存，以上三类清朝敕建藏传佛教寺庙，按照地域分布列举如下：

盛京城寺庙：实胜寺（皇寺）附嘛哈噶喇楼、广慈寺（南塔）、永光寺（东塔）、延寿寺（西塔）、法轮寺（北塔）、长宁寺、兴庆寺；

蒙古贞寺庙：隆昌寺庙（娘娘庙）、瑞昌寺（黑地庙）、瑞应寺（佛喇嘛寺，蒙语“葛根苏木”）、佑安寺；

京师寺庙：慈度寺（黑寺）、长泰寺、净住寺、永安寺（白塔寺）、东黄寺、普胜寺（石达子庙）、西黄寺、德寿寺、同福寺、圣化寺、法渊寺、永慕寺、普度寺（嘛哈噶喇庙）、慈保寺、嵩祝寺、宏仁寺（旃檀觉卧寺）、成化寺、长龄寺、福佑寺、月地云居（清净地）、雍和宫（噶丹敬恰林）、阐福寺（大佛寺）、实胜寺、梵香寺、宝谛寺（菩萨顶）、大报恩延寿寺、须弥灵境、西天梵境、宝相寺、方圆寺、新正觉寺、宗镜大昭之庙；附：清东陵隆福寺、清西陵永福寺；

热河寺庙：溥仁寺、溥善寺、普宁寺、普佑寺、安远庙、普乐寺、普陀宗乘庙、广安寺（戒台）、殊像寺、须弥福寿之庙、广缘寺；

五台山寺庙：菩萨顶（大文殊寺）、演教寺、台麓寺、三泉寺、罗睺寺、寿宁寺、万寿寺（玉花池）、金刚窟、善财洞、普庵寺、涌泉寺、七佛寺、慈福寺；

蒙古地区寺庙：汇宗寺、善因寺、庆宁寺（巴雅尔－巴雅斯呼朗图希特）、丹巴多尔济寺（沙信尼巴达拉古鲁克齐寺）、普宁寺（图格默里阿木尔吉古鲁赫齐苏默）；

陕、甘、川寺庙：弘善寺（巴州佛教兴旺洲）、弘仁寺、广仁寺、广惠寺、惠远寺、佑宁寺、广教寺、广法寺；

新疆、西藏寺庙：兴教寺、普化寺、功德林寺。①

由是，一个由清朝统治者构建的王朝化敕建藏传佛寺体系出现在辽阔疆域之上，并由内而外形成以盛京、北京、承德京畿地区的皇家寺庙群为中心，以蒙古贞、多伦诺尔近京蒙边寺庙群和五台山寺庙群为重心，以川边、甘青、伊犁、库伦等环边寺庙点为辐射区域，形成了具有王朝特征的地缘宗教格局。

毋庸置疑，盛京、北京是清王朝入关前后的两个“京城”，同时也是两大佛教中心。至于承德，由于清朝前期皇帝有频繁且长期驻跸的惯例，因此从某种意义上它具有“京城”的某些政

① 敕建佛寺的统计主要参考文献：《钦定日下旧闻考》、《盛京通志》、《钦定清凉山志》、《钦定热河志》、《西宁府新志》、《卫藏通志》、波兹德涅耶夫《蒙古及蒙古人》，以及近人著作：释妙舟《蒙藏佛教史》、尕藏加《清代藏传佛教研究》、才吾加甫《新疆蒙古藏传佛教寺庙》和甘肃民族出版社系列丛书“中国藏传佛教寺院大系”等。

治职能和角色，所以斯文·赫定将其称为“泱泱大国的两个政治中心之一”。[①] 乾隆帝对于热河的宗教地缘也有清楚的认知，在《御制溥仁寺碑文》中写道：“念热河之地，为中外之交，朕驻跸清暑，岁以为常。而诸藩来觐，瞻礼亦便。”[②] 需要注意的是，某些学者因为热河特殊的宗教意义便将其与北京分别视为清帝国宗教与世俗的两个都城。比如菲利普·弗雷特认为，清帝“同时承担起汉族臣民的皇帝、满蒙居民的大汗和喇嘛教徒的菩萨的责任，这导致了三个首都体制的形成：一个在满洲（盛京），一个在中原（北京），一个在内蒙古（承德），承德也是西藏宗教之都”。[③] 这种观点存在着明显的问题，因为仅从敕建藏传佛寺的因素考察，清朝在热河敕建了12 座佛寺，而在北京敕建的寺庙达 30 余座之多，所以即便是从宗教而非世俗政治的角度来说，北京依然是清王朝的第一宗教中心，承德在政教上是从属于北京的。

蒙古贞[④]地区是清朝早期朝廷营建的一个蒙古政教中心。同漠南蒙古的其他佛教中心如库伦旗和归化城相比，蒙古贞的特点在于，它是一个典型的以清代敕建寺庙为中心发展起来的佛教重镇。它东临后金（清）的都城盛京城，又毗邻东蒙古科尔沁部落，从地缘上处于满洲与蒙古连结的关键地带，在此大举敕建佛寺能够更好地起到与蒙古缔结政教同盟的作用。至于多伦诺尔城的政教区位，康熙帝在敕建汇宗寺碑文中明确交代了其选址的原因：“斯地川原平衍，水泉清溢，去天闲刍牧之场甚近，而诸部在瀚海龙堆之东西北者，道里至此亦适相中。”[⑤] 五台山则被誉为清王朝的“神京藩屏”。《清凉山志》中对五台山区位的描述是：“况复文殊圣宅，遥连紫塞之烟云，大士名区，近作神京之屏翰。”[⑥] 清朝初年受敕封驻锡五台山的大喇嘛老藏丹巴也对五台山的宗教形胜有一番宏观表述：“地连雁代，盘礴数州，周五百余里。左临恒岳，右俯滹沱，北凌朔塞，南瞰中原，为大国之屏藩，作幽燕之襟带。”[⑦] 乾隆帝在《清凉山志》的御制序中也赞美道：“兹山耸峙于雁门云中之表，接恒岳而俯滹沱，横临朔塞，藩屏京畿。”[⑧] 从热河到北京，从蒙古贞、多伦诺尔到五台山，无不体现清朝皇帝在有意识地塑造着一个个王朝的宗教重镇，以期达到双重的政教目标：既转移北方蒙古人的宗教圣地，使得宗教吸引力尽可能发生由番而汉的转变；又以地缘为凭恃，引导藩部佛教信仰逐渐纳入中华佛教体系。

在王朝的边疆地区，则形成了喀尔喀库伦、科布多城、西宁、金川、泰宁、新疆绥定城和惠远城、西藏拉萨等宗教中心。朝廷在边疆地区的庙宇敕建呈现出分散化的特征，在蒙藏各部的政治中心或民族聚居地区，投入建设一二所规模宏大、政教地位显赫的藏传佛寺。这些地区大多在清王朝的统一进程中经历了不同程度的战火洗礼，其原有宗教场所遭到严重的损毁，社会秩序陷入停滞甚至混乱。清廷在战争之后紧跟着建设佛教庙宇，有助于在改造和重建藩部社会秩序的同时树立起王朝的政教权威。

总而言之，清朝通过敕建藏传佛寺所形成的地缘宗教格局，基本上呈现以京畿为轴心向外延伸的同时，又兼具中心、重心与辐射区域的层级结构。这种宗教地理结构恰巧表明清朝的政教体系绝不是内陆亚洲和中原社会的机械性缝合，而是遵循了中国传统中央集权政治体制的“向心性”构建模式，说明基于藏传佛教的宗教政治结构与中国传统政治体制之间在本质上是

---

① 斯文·赫定：《帝王之都——热河》，赵清译，中央编译出版社，2011 年，第 151 页。

② 《溥仁寺碑文》(康熙五十三年)，张羽新：《清政府与喇嘛教》，第 281 页。

③ 菲利普·弗雷特：《在承德热河建设皇家景观：满族的景观计划》，芝加哥大学博士学位论文，1992 年，第 10 页，转引自罗友枝：《清代宫廷社会史》，周卫平译，第 19-20 页。

④ 蒙古贞，意为“蒙古的”，今阜新地区，蒙古兀良哈部归附后金，被皇太极编成札萨克佐领安置于此，崇德元年其首领善巴被敕封为达尔汉镇国公。

⑤ 《汇宗寺碑文》，康熙五十年，张羽新：《清政府与喇嘛教》，第 278 页。

⑥ 常峥嵘点校：《钦定清凉山志》卷 1《圣制》，宗教文化出版社，2015 年，第 9 页。

⑦ 老藏丹巴撰，常峥嵘点校：《清凉山新志》卷 1《化宇》，宗教文化出版社，2015 年，第 1-2 页。

⑧ 常峥嵘点校：《钦定清凉山志》卷 1《圣制》，第 17 页。

高度内合的。

二、敕建寺庙中王朝化政治元素的植入与影响

王朝的核心要义是“家国一体”，这种政治特性又集中体现在皇权是王朝的政治轴心和最高国家象征，此外，官衙及其官僚体制是皇权的重要政治附属。清朝统治者通过在敕建藏传佛寺中植入皇权及其国家制度元素，实现了将藏传佛教纳入王朝化政治轨道的历史目标。

（一）皇家元素的植入与政教文化的合一

皇家文化是清朝国家政治文化的最重要的组成部分。清朝统治者将皇家文化的元素通过各种巧妙的形式，植入敕建藏传佛教寺庙之中，造成其宗教建筑与清王朝皇家文化的融合，既实现了王朝体制下皇权对佛教的强势介入，又顺理成章地使得佛教成为构成皇权、赞猷皇权的宗教性组成部分。

清朝敕建藏传佛寺最为显著的皇家元素，是在营造手法上采取佛教庙宇与皇家宫殿相结合的形态。盛京长宁寺原为太宗皇帝的御花园，同时也是皇家的“避痘之所”。顺治十三年（1656）敕令将御花园与昭陵喇嘛庙合并组建新的长宁寺。[①] 长宁寺即是清代早期皇家苑囿宫殿与藏传佛寺合二为一的典型范例。京师阐福寺原为太素殿遗址，“康熙中皇祖临驻西苑，常奉太皇太后避暑于此，后以其地奉安仙驭几筵，遂相沿为内廷迁次之所”，乾隆十一年（1746）奉皇太后之命改建为藏传佛寺。[②] 京城巴沟村的圣化寺，康熙年间敕建，其为皇家行宫一部分，其寺遗留大量清代皇帝御制诗文。[③] 五台山台麓寺由康熙帝敕令改建，后为历代清帝巡幸五台山的驻跸行宫。[④] 最为典型的还是乾隆九年由雍亲王潜邸改建的雍和宫。乾隆帝表示这项改造工程效法雍正帝而行，“曩我皇考孝敬昭事我皇祖，凡临御燕处之适且久者，多尊为佛地”。[⑤] 实际上揭示了清代“宫寺关系”的一种成例，即帝王“燕处且久”的宫殿很多被改建为佛教寺庙。最为经典的宫寺结合是热河避暑山庄及其周围的藏传佛寺的建造组合，值得注意的是，避暑山庄不仅外被藏传佛寺环抱，其内建造的“内九庙”永佑寺、水月庵、碧峰寺、旃檀林、汇万总春之庙、鹫云寺、珠源寺、斗姥阁、灵泽龙王庙，皆为汉传佛寺，从结构布局上可以看出，热河宫寺建筑群以避暑山庄为中心，形成了“内汉外藩”的宫寺布局特征，所体现的正是清朝统一多民族国家的政治架构。

除皇家殿宇苑囿之外的敕建寺庙，有些也被朝廷授予使用皇家规制的殊荣，以彰显这些敕建寺庙特殊的政教地位。五台山菩萨顶（大文殊寺）系中华古刹，经清初改建为藏传佛寺后成为清朝国家的皇家大寺，是历代清帝巡幸五台山首拜之寺。康熙帝为凸显菩萨顶的“首刹”名分，“重建五顶殿宇，改覆本寺大殿琉璃黄瓦”，只对大殿进行修改犹嫌不够，后来又敕令“遍寺皆易黄色琉璃，以示隆重”。[⑥] 黄顶乃典型的皇族专享之配色，将其特赐菩萨顶，以昭示将此中华古寺正式纳入清朝皇家藏传佛寺序列。同样被御赐使用黄顶的寺庙，还有蒙古科布多城的敕建普宁寺，该寺因此被当地蒙古人称作“黄庙”。[⑦] 此外，“九龙壁”[⑧] 也是清朝用以破格赐建于

---

① 李凤民：《沈阳皇寺三百年》，第 75-77 页。

② 于敏中等编纂：《钦定日下旧闻考》卷 28《国朝宫史》，第 398 页。

③ 于敏中等编纂：《钦定日下旧闻考》卷 78《国朝苑囿》，第 1303-1304 页。

④ 王轩、杨笃等纂：《山西通志》卷 81，《续修四库全书》第 643 册，上海古籍出版社，1989 年，第 340 页。

⑤ 于敏中等编纂：《钦定日下旧闻考》卷 20《国朝宫室》，第 265-266 页。

⑥ 老藏丹巴撰，常峥嵘点校：《清凉山新志》卷 2《伽蓝》，第 42 页。

⑦ 阿·马·波兹德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》（第一卷），刘汉明等译，内蒙古人民出版社，1989 年，第 351 页。

⑧ 九龙壁是雕刻有九条龙图案的影壁墙，历史悠久，在清代一般仅皇帝及其宗族可以建造使用，象征着皇权的庄严和威仪，北京故宫皇极门即建造一面“九龙壁”。

敕建佛寺的一种“恩赏”建筑。乾隆二十四年（1759），在北海之北敕建的西天梵境大寺之前，乾隆帝特旨修建一座“九龙壁”，此壁一直被保留至今，仍屹立在今北海公园之内。雍正初年，青海和硕特蒙古罗卜臧丹津反叛期间，西宁郭莽、却藏二寺毁于战火，雍正帝下令在原处分别敕建广惠寺、广教寺，其中广教寺特准修建“九龙壁”一座，广惠寺则获得“九龙九狮”的殊荣。广惠、广教二寺远在西北藏区，将皇家文化元素植入于其中，既能通过敕建寺庙彰显朝廷的权威以震慑藩部，又能体现清帝不拘一格的浩荡皇恩。

清朝统治者还在敕建藏传佛寺中供奉历代帝后像，以求达到皇家祭祖与佛教祭祀合二为一的政治效果。顺治八年（1651），朝廷在蒙古贞地区敕建瑞昌寺时，便在寺中修建清帝塑像庙宇九间，以资供奉。雍正六年（1728），平息了卫藏战争之后，雍正帝在四川泰宁敕建惠远寺，令供奉清朝历代帝王及将军彩绘，意图将王朝威仪播撒康区“蛮化”之地。乾隆帝对祖父康熙帝十分崇敬，不惜以佛教法力赞誉祖父，称“我皇祖圣祖仁皇帝，以无量寿佛示现转轮圣王，福慧威神，超轶无上”[①]，并在避暑山庄永佑寺悬挂供奉康熙皇帝御像。清代敕建藏传佛寺中供奉清帝像最为隆重的当属雍和宫，乾隆帝将其父雍正帝的画像供奉在雍和宫永佑殿内，呼其为“神御殿”，“弘历按着季节亲自在此行礼上祭，并每天都有喇嘛在雍和宫正殿和后殿念经。从这时起，雍和宫已改为清帝供祭先人的影堂了”。[②] 据内务府的档案记载，“乾隆二年二月，雍和宫后殿供奉世宗宪皇帝圣像，奉旨每逢朔望日供献事”。[③] 嘉庆朝时期，朝廷又敕令制作“太宗皇帝所御冠服挂屏”一件，供奉于盛京长宁寺之中，与佛祖同享祭祀。[④] 将逝去的清朝皇帝祀奉于佛寺之中，令无上佛法护持，音容笑貌俱在，通过宗教途径传达了在位君主对先帝的追思，同时也藉先帝威德加持政教功业。

除此之外，清朝皇帝还惯于将皇家御用之物赐予朝廷敕建的藏传佛寺，作为“圣物”予以供奉。开启这种政治先例的是清太宗。崇德三年（1638）清太宗在盛京敕建实胜寺，他将太祖努尔哈赤的甲胄弓箭供奉于盛京实胜寺之中。从“寺内供奉迈达里佛并恭藏太祖太宗甲胄弓矢”[⑤] 的记载看，皇太极的甲胄也被后人供奉其中，成为清王朝开国的“镇国圣物”。自康熙帝始，历代清帝东巡盛京祭祀祖先都会亲临实胜寺拜谒观瞻。嘉庆帝御制《盛京赋》中便透露了相关细节：“（乾隆四十八年）癸卯秋巡，携予小子及成亲王、庆郡王，周历川原，展谒陵寝，登实胜寺西阁，敬观弓钺，垂训谆谆。”[⑥] 还是皇子的永琰陪同父亲乾隆帝东巡时，就曾经在实胜寺“敬观弓钺”，所谓“垂训谆谆”大概就是听乾隆帝讲述当年太祖、太宗父子开创满洲基业时的筚路蓝缕和赫赫武功。将太祖、太宗“甲胄弓箭”置于敕建寺庙之中，便巧妙地将礼崇佛祖与祭祀祖先两种历史场景融合于同一历史空间之中，达到宗教与政治的文化统一。顺治十三年（1656）敕建的盛京长宁寺中，则将清太宗的寝具、大小蟒缎枕头、龙冠、龙袍、缎秀、弓箭等物品予以祀奉。[⑦] 此外，明末受五世达赖和四世班禅指派去盛京传法，被清太宗奉为上师的西藏高僧色钦曲杰・金巴嘉措，亦受到顺治帝的尊奉，顺治帝封其为“钦赐灌顶普慧弘善大国师”，并在青海敕建巴洲寺，后赐名“弘善寺”。该寺作为西藏与清朝之间早期交往的里程碑，获得顺治帝御赐的皇冠、朝服、佛珠等御用之物。[⑧] 雍正元年（1723）敕建京城福佑寺，这座寺庙的原

---

① 《永佑寺碑文》，张羽新：《清政府与喇嘛教》，第369页。

② 金梁编纂，牛力耕校订：《雍和宫志略》，中国藏学出版社，1994年，第11页。

③ 《内务府总管海望奏为雍和宫后殿供奉世宗圣像奉旨每逢朔望贡献事折》，乾隆二年二月十七日，《清朝皇家喇嘛庙秘档（一）》，张羽新、张双志主编：《唐宋元明清藏事史料汇编》第45册，学苑出版社，2009年，第114页。

④ 李凤民：《沈阳皇寺三百年》，第74页。

⑤ 翟文选等修：《奉天通志》，何建明：《中国地方志佛道教文献汇纂・寺观卷》第47册，第289页。

⑥ 李凤民：《沈阳皇寺三百年》，第195页。

⑦ 王佳：《东北藏传佛教历史源流和发展现状研究》，黑龙江教育出版社，2017年，第115页。

⑧ 拉科・益西多杰：《藏传佛教高僧传略》，青海人民出版社，2007年，第410-411页。

基础是康熙皇帝儿时患天花时的“避痘之所”，雍正帝为表达对先帝的追念，敕令在福佑寺“正殿恭奉圣祖仁皇帝大成功德佛牌，东案陈设御制文集，西设宝座”，并御书匾额“慧灯朗照”、“佛光普照”、“圣德永垂”、“泽流九有”、“慈育群生”。① 乾隆二十六年（1761）二月，乾隆帝御驾临幸五台山，令在奉敕改建藏传佛寺的台麓寺菩萨顶座前，供奉御书《心经佛塔》一轴。② 乾隆帝回銮京师之后，因念念不忘五台佛法圣地，遂“御写殊相寺文殊像而系以赞”，敕令在香山宝谛寺旁兴建宝相寺，将御写文殊“肖像其中”。③ 此外，清朝皇帝也惯于将“万岁牌位”陈列于寺庙之中。蒙古贞瑞昌寺和热河普宁寺就供奉有“皇帝万岁万岁万万岁”金牌位。由于这两座寺庙处于近边蒙区，是蒙古僧俗上层人士经常光顾的宗教场所，礼拜佛祖的同时也朝拜了清朝皇帝。甚或远在外蒙古库伦的庆宁寺中，也供奉着“圣祖仁皇帝宝座及銮舆等项”④，该寺是外蒙古最高宗教领袖哲布尊丹巴呼图克图的驻锡寺，将康熙銮座供奉其中，不啻是皇权对蒙古政教的安排与改造。

（二）官衙元素的植入与宗教威权的掌控

敕建寺庙不仅仅是供奉佛教神祇的庙宇，清朝统治者还在一些寺庙中安置重要的政教机构和官僚，这种制度元素的植入使得相当一部分敕建寺庙成为王朝的统治枢纽，其中最为重要的机构是喇嘛印务处。作为理藩院附属机构的喇嘛印务处是中央政府主管藏传佛教事务的重要行政机构。驻京喇嘛印务处就先安设于康熙帝敕建的弘仁寺内，晚清移至雍和宫，又称“总管驻京喇嘛印务处”，负责蒙藏喇嘛年班朝觐、僧职授夺、活佛选任、宗教典礼以及政教联络与协调等多重政教使命。驻京印务处的主要职务均由高级活佛和达喇嘛担任，其中掌印札萨克达喇嘛由皇帝简任，章嘉呼图克图、敏珠呼图克图均掌管印务处多年。⑤ 在京城之外，设置于朝廷敕建寺庙的喇嘛印务处还有盛京实胜寺、多伦诺尔汇宗寺、热河普宁寺、五台山菩萨顶等，各喇嘛印务处分别由掌印札萨克达喇嘛、副掌印札萨克达喇嘛、札萨克喇嘛、达喇嘛、副达赖、苏拉喇嘛等官员构成，其掌印达喇嘛亦经理藩院核准任命，由蒙藏活佛充任，形成了系统的等级化喇嘛官僚序列，成为敕建寺院“官衙化”的政治支撑。⑥ 这不仅说明这些寺庙俨然成为代表国家行使政教大权的统治机关所在，也反映出政教制度融贯和连体的特质。

在蒙藏民族地区，朝廷通过敕建寺庙来塑造区域性的政教中心，使其成为王朝施政藩部、控驭藩众的据点。雍正年间，由于青海郭莽寺、郭隆寺、却藏寺等大寺“随青海谋逆，被官兵焚毁”，⑦ 朝廷随即在西宁地区敕令修建广教、广惠、佑宁三座大寺以延续被毁诸寺的统绪，其中著名的佑宁寺为章嘉呼图克图之本座寺，在清朝的支持下发展成为“湟水北岸诸寺之母”，“边方数百年之患，一朝永息”。⑧ 乾隆中期，清朝平定准噶尔蒙古，由于长期战乱，漠西蒙古“琉璃宝刹久灭”，“僧众投异俗”，佛寺的破灭使得准噶尔故地陷入社会秩序瓦解的动荡局面。⑨ 乾隆帝为恢复准噶尔的宗教秩序，乾隆二十七年（1762）于绥定城敕建兴教寺，这是朝廷首次在新疆地区直接兴建的藏传佛教寺庙。乾隆三十二年，朝廷再于惠远城敕建普化寺，驻寺堪布由理藩院从驻京喇嘛中直接派遣，将其塑造成清代新疆伊犁寺庙之总庙，配合新疆最高军政长官

---

① 于敏中等编纂：《钦定日下旧闻考》卷 41《皇城》，第 641 页。

② 常峥嵘点校：《钦定清凉山志》卷 7《巡典》，第 113 页。

③ 于敏中等编纂：《钦定日下旧闻考》卷 103《郊坰》，第 1700 页。

④《三绷奏为拟将广教寺供奉之宝座銮舆等项移在库伦庙内供奉等因一折》，宣统二年三月初九日，《库伦奏议》，张羽新、张双志主编：《唐宋元明清藏事史料汇编》第 39 册，第 276 页。

⑤ 金梁编纂：《雍和宫志略》，第 18 页。

⑥ 喇嘛职衔详见赵云田点校：《钦定大清会典事例・理藩院》卷 974《驻京喇嘛》，中国藏学出版社 2006 年，第 149-154 页。

⑦《西宁府新志》卷 15《祠祀・番寺》，青海人民出版社，1988 年，第 380 页。

⑧《西宁府新志》卷 15《祠祀・番寺》，第 386 页。

⑨《兴教寺碑记》（乾隆二十七年秋八月辛卯），张羽新：《清政府与喇嘛教》，第 397 页。

伊犁将军共同治疆。[①] 在西北边地的科布多城，乾隆帝敕建了一座名为“普宁寺”的喇嘛庙，并命厄鲁特蒙古的呼图克图驻锡寺庙成为当地的政教首领，“他也和所有有自主权的地方长官一样”，同乌里雅苏台将军一样直接向清朝皇帝负责。[②]

在川藏交界地区，红教派、本教集团以及土司势力形成长期对抗清廷统治的政治威胁。乾隆朝的金川战争耗费了朝廷大量的国力，小小的金川之所以极难攻克，其原因之一是土司与寺庙结为同盟抵抗清廷。乾隆帝平定金川之后，以“番俗有黄教、红教之分，红教者释氏中之邪教”，彻底清理川藏反清宗教势力。乾隆四十一年在原来本教寺庙的基础上敕令修建广法寺，其驻寺堪布亦由理藩院从驻京喇嘛中直接选任，强化了中央对金川地区的政教控制。乾隆帝还特旨将广法寺列为清朝四大“皇寺”之一，由于广法寺的政教效应，“该土司地方俱兴建喇嘛庙，学改黄教”。[③] 自此以后，广法寺逐渐成为嘉绒藏区各部土司番众部落的政教统治中心。马长寿这样评价清朝在金川地区的宗教成就：“嘉戎区域十八土司部落百姓，选僧八十五名，至寺学经。自此，钵教中心改为黄教中心，于是钵教又失一重镇。”[④] 在西藏，清廷基本上不直接介入寺庙的兴建，唯独一座寺庙具有特殊而鲜明的“王朝化”性质，即功德林寺。乾隆五十七年，在平定廓尔喀之乱后，乾隆帝特许将军福康安与海兰察在拉萨兴建一座藏传佛寺，乾隆六十年，“御赐庙名曰卫藏永安，颁四译字扁额，建在磨盘山之南麓”。[⑤] 嘉庆元年（1796），又赐名“卫藏功德林”，永安寺遂获功德林寺之名。功德林寺建成之后，作为西藏摄政活佛达察呼图克图的府邸，即著名的济隆摄政的行政官邸，实质上是西藏政坛上与达赖喇嘛、驻藏大臣并立的第三支政治势力，也是代表朝廷摄理藏政的最高宗教官僚机构。[⑥]

总而言之，清朝通过机构、僧职、寺庙的三位一体融合，使得敕建寺庙在政治上逐渐具备了“官衙化”的特征，成为清王朝有效统治边疆民族的“治所”。从宏观角度观察，清朝在广大蒙古、西藏地区的统治是一种“政教双轨制”政治模式，不仅依靠由八旗驻防将军、都统、办事大臣等世俗官僚构成的“官衙边疆控制体系”，同时还以另外一种相对比较隐性的宗教的“寺院边疆控制体系”为重要支撑，由皇帝敕令修建的寺庙在这一体系中居于核心地位。

三、敕建寺庙与王朝政治文化认同

敕建藏传佛教寺庙成为清朝统治者主导构建政治认同、藩部首领表达倾诉政治认同的场域和通道。清廷通过对敕建寺庙政治缘起、空间场域、物质形态等各方面的设计，力求营造并渲染一种“内外一家”的融汇局面。另一方面，藩部首领及其族众常常对朝廷敕建寺庙的行动表达各种政治情感，甚至一些首领亲临敕建庙宇，直观感受到清廷宗教建设带来的政治震撼并表达对王朝的折服。

（一）清朝对敕建寺庙政治文化认同的主导性构建

清朝统治者在敕建寺庙的神圣场域中营造多民族共同体国家的政治凝聚效应，致力于构建一种“宇内一统”、“中外一家”的政治图景，并以之引导非汉族群对于王朝国家的归附与认同。清朝入关之前，清太宗曾经敕建实胜寺与嘛哈噶喇楼供奉由察哈尔蒙古贡献的“大黑天”护法神。关于这座寺庙的营造，满洲人还特别编造出一个历史传说：“天聪九年，元裔察哈儿林丹汗

---

① 张羽新：《清政府与喇嘛教》，第 420-421 页。
② 阿·马·波兹德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》第 1 卷，刘汉明等译，第 360 页。
③《清高宗实录》卷 1067，乾隆四十三年九月丙辰。
④ 马长寿：《钵教源流》，《藏事论文选·宗教集》上，西藏人民出版社，1985 年。
⑤ 松筠撰：《卫藏通志》卷 6《寺庙》：西藏人民出版社，1982 年，第 281 页。
⑥ 参考丹曲、扎西东珠编著：《西藏藏传佛教寺院》，甘肃民族出版社，2014 年，第 77-80 页。

之母以白驼载吗哈噶喇佛金像并金字喇嘛经、传国玉玺，至此驼卧不起，遂建此楼。”① 白骆驼载着圣物在盛京城止步不前，满洲人以此作为敕建佛楼的缘起，很明显是刻意编织一个蒙古归附的导向性故事。盛京实胜寺象征着满洲开国史上早期多民族国家的初成。

盛清时代，敕建寺庙与多民族国家认同的主导性构建主要体现在热河寺庙群的营造之上。皇家行宫避暑山庄外的藏传佛寺基本上都与清代民族融合有着密切关系。康熙朝的溥仁寺、溥善寺是蒙古王公会盟热河为康熙帝祝寿时所请建，普宁寺是乾隆帝平定准噶尔蒙古之后所敕建，安远庙是纪念准噶尔蒙古达什达瓦部归附清朝所建，须弥福寿之庙则是六世班禅朝觐乾隆帝的驻锡之所。嘉庆帝对于清朝的热河佛教事业有一番历史性总结：“蒙古等皆敬宗喀巴黄教，故于山庄之北建此梵刹，聚黄衣者流而唪梵呗，且达什达瓦余众归降者，向风慕化，咸使安居乐业。兹令演步踏法事，俾众观之，并成是什。”②《钦定热河志》对于清王朝宗教一统的政治图景有着生动的刻画：“穹碑一拱读，犹见众藩诚。怀畏至今切，河山亦世盟。伊余守家法，远域奉朝政。陨越数勉役，惕乾易凛情。”③

此外，多伦诺尔汇宗寺则成为直接联结众蒙古与清廷关系的纽带。康熙帝钦定“令各部落居一僧以住持，朕或间岁一巡，诸部长于此会同述职焉”。④ 据历史记载，乾隆帝在木兰围场行猎之后，亲临多伦汇宗寺接见蒙古王公贵族，并由章嘉国师陪同主持法会，为众蒙古首领摸顶赐福、讲授佛法。⑤ 多伦诺尔的敕建寺庙作为清朝会盟蒙古以及共同举行佛教法会的圣地，是大漠南北蒙古民族归附清廷的永恒象征。五台山敕建寺庙群则成为清廷消弭蒙古人尤其是漠南蒙古对于西藏的宗教崇拜，将其信仰寄托转移至内地的宗教标杆，嘉庆帝所撰五台山御制碑有云：“携蒙古藩王同来，从其所欲，共谒梵寺，示中外一家之心，昭熙朝大同之治，非徒供游览悦豫也。”⑥ 具有悠久历史的中华佛教名山在清代获得政治上的新寓意，五台山由此成为王朝宣誓与北方蒙古民族“中外一家”的宗教文化象征。远离京师的藩部敕建寺庙中，清朝统治者也极力融入这种“宗教认同”的历史记忆。如雍正朝耗费八十余万两敕建的泰宁惠远寺，“殿宇佛像，堂皇壮观”，并在寺中敕立果亲王允礼诗文碑一块，其文曰：“曙色欢声动列屯，西南属国共朝元，滴酥煎芋充供奉，宣值还分柏叶樽。”⑦ 果亲王建构的“西南属国共朝元”的政治图景，将清廷对西南藏区统一过程中的残酷政治斗争和军事征伐化作颇具宗教色彩的“普天同庆”场景，同敕建惠远寺一起刻画进了川藏土司民众的历史记忆之中。

清朝对于政治认同的主导性构建还见诸敕建寺庙的建筑形态。从寺庙的营造形制上看，清代敕建寺庙不是对西藏、蒙古式庙宇的简单复制，而是在吸纳藏蒙元素的同时，注重宗教建筑的“中国化”取向。清朝统治者在敕建寺庙的建造中采取一种“美美与共”的形制融合艺术，将对蒙藏建筑风格的“仿制”与汉藩建筑形态的“合璧”营造手法相结合，从寺庙建筑实体上彰显宗教王朝化的政治寓意。

首先，清朝在统治的核心区域的敕建寺庙中，多将藏蒙式建筑形制吸纳其中，使其在彰显王朝兼容并蓄的文化取向的同时，增加这些宗教场所对蒙藏民族的吸引力和对清廷的认同感。如盛京四郊敕建藏传佛寺中“白塔”建筑的融入，开启了清代最为流行的藏汉融合的“塔寺”

---

① 吕耀曾修，魏枢纂，雷以诚续纂修：《盛京通志》，何建明主编：《中国地方志佛道教文献汇纂·寺观卷》第 47 册，国家图书馆出版社，2013 年，第 140 页。

② 海忠纂，林从炯修：《承德府志》卷 19《寺观》，清道光十一年刻本，何建明主编：《中国地方志佛道文献汇纂·诗文碑刻卷》第 25 册，第 150 页。

③ 和珅等撰：《钦定热河志》卷 79《寺庙三·溥仁寺》，台北文海出版社，1966 年，第 2755 页。

④ 张羽新：《清政府与喇嘛教·附清代喇嘛教碑刻录》，第 278 页。

⑤ 土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉》，陈庆英、马连龙译，中国藏学出版社，2007 年，第 99 页。

⑥ 颙琰：《清凉山碑记》，崔正森等：《五台山碑文选注》，第 130 页。

⑦《视察道炉甘孜百瞻雅江七县报告书》，张羽新、张双志主编：《唐宋元明清藏事史料汇编》第 94 册，第 146 页。

结合形制，亦见诸后世各类藏传佛寺的营造。[①] 再如蒙古贞的瑞应寺，整个建筑格局，自南而北，中央突出，两旁的辅助建筑相对地居于次要地位，仿西藏布达拉宫，因之有“东藏”之美称。[②] 热河普宁寺仿西藏桑耶寺，吸纳中原传统风格，采取前汉后藏建筑，保持中轴基准两厢对称的格局，象征儒、释、道殊途同归，以寓中原与边疆一统于大清政权，以为人天咸皈佛法，各营本土，黎庶安生，普天同乐，国基永固。[③] 须弥福寿之庙仿日喀则扎什伦布寺，普陀宗乘之庙仿西藏布达拉宫。普宁寺、普佑寺、安远庙、普乐寺“伽蓝七堂”布局的后部建造是以藏传佛教为主题的建筑，也都使用了典型的“曼荼罗”形制和“都纲法式”，与前部汉式建筑形成鲜明对比。[④] 安远庙则仿新疆伊犁固尔扎庙的样式，体现了漠西准噶尔蒙古的佛教建筑风格。青海佑宁寺，其建筑形制是传统中原汉式屋顶结构与藏式立面结构相融合的样式，组成一个完整的汉藏合璧式的建筑群。[⑤] 乾隆朝敕建的北京香山方圆庙，“其制皆平顶有堞，如碉房之式，中建佛楼”[⑥]，据学者推断，方圆庙应当是仿照西藏萨迦派寺院的建筑形式。[⑦] 乾隆朝敕令改建的雍和宫，在原先汉式宫殿的基础上加盖了西藏样式的屋顶，使其成为汉藏融合的建筑体。总而言之，清朝统治者在统治中心地区敕建寺庙建筑形制上对于非汉族群文化的摄取，彰显了一种王朝主导性构建下的文明内聚力。

此外，在蒙古地区的敕建寺庙当中，清廷则特别注重在营造中确立汉式形制的主体性地位。如著名的多伦诺尔汇宗寺、善因寺，基本上采取了中原传统建筑形态，其整体结构与内地汉传佛教寺庙具有高度的相似性。乾隆朝敕建的库伦丹巴多尔济寺，寺庙全部由汉族工匠建造而成，清廷“要求该寺永远保持皇庙的所有特点和标志”，并同时在寺庙的不同部分融入了西藏和蒙古建筑元素。[⑧] 再如科布多城敕建普宁寺，其主殿与配殿结构，基本采用了汉式建筑的结构体系。[⑨] 据建筑学者对于蒙古地区寺庙的研究，在统治者的推崇和重视下，其敕建佛寺建筑更多见于汉式，以“内蒙古等地区为代表，建筑了大批汉风浓郁的帝敕庙宇。”[⑩] 清朝在蒙古地区敕建的寺庙更多地体现出汉地建筑的特征，不仅仅是出于对汉化的文化追求，其根本原因仍然在于政治。因为元明以来蒙古民族极端崇奉西藏佛教，蒙古贵族官民一度以追求“藏式”为修庙之金科玉律。清朝统治者有意识地凭借政治强力在蒙古地区植入汉式庙宇，以消弭西藏在蒙古地区的宗教竞争性因素，引导边疆地区的宗教向心力产生“由番而汉”的转移，进而实现汉蒙藏融合的格局。

（二）藩部首领对敕建寺庙政治文化认同的表达

有学者从宗教人类学的角度阐释过一个关于藏传佛教的观点：“佛教为信仰者的宗教实践提供了‘神圣空间’的文化背景，这种神圣的空间场域为信仰者的生活拥有了一种特殊的向心力，从而使他们寰居于自然与人工形成的具有信仰寄托的特殊场域之中，并进行神圣物及神灵的创造。信仰者以此来寻求精神的慰藉和情感的表达。”[⑪] 清朝统治者正是通过敕建藏传佛寺的

---

① 参考李勤璞：《西藏的佛国境界：盛京四郊喇嘛寺塔的敕建》，《美术学报》2012 年第 2 期。

② 阜新市文史资料委员会：《阜新文史》第 5 辑，阜新市人民政协，第 195-197 页。

③ 中国承德市文物局、荷兰莱顿大学：《普乐寺・序言》，第 22 页。

④ 傅清远、王立平：《承德外八庙》，中国建筑工业出版社，2015 年，第 22 页。

⑤ 蒲文成：《青海藏传佛教寺院》，甘肃民族出版社，2014 年，第 72-73 页。

⑥ 于敏中等编：《钦定日下旧闻考》卷 103《郊垌》，第 1700 页。

⑦ 参考陈庆英、李德成《北京藏传佛教寺院》，甘肃民族出版社，2014 年，第 216 页。

⑧ 阿・马・波兹德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》第 1 卷，刘汉明等译，第 618-620 页。

⑨ 阿・马・波兹德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》第 1 卷，刘汉明等译，第 361-362 页。

⑩ 杜娟、张鹏举：《政治优礼下的召庙广建与类型植入——内蒙古地域藏传佛教建筑形态影响因素解析》，《城市建筑》2015 年 28 期。

⑪ 白佩君：《论塔尔寺的神圣空间及圣迹文化圈构建》，《青海社会科学》2016 年第 3 期。

形式制造了一种特殊的政教场域，使得信仰该宗教的民族获得文化认同得以寄托和表达的窗口，这一场域进而又成为凝聚这种文化认同的催化剂和动力源，并逐渐进化为具有政治认同的情感归属。

许多重要的藏蒙宗教文献都反映了藩部首领对清朝敕建寺庙的政治认同表达。在三世章嘉国师若必多吉的传记中，可以看到这位常驻京城的西藏大喇嘛对于清廷兴建佛寺的总体性评价："天神大皇帝为了增胜佛教和众生的幸福，历年不断地修建了不可思议的众多佛殿和身语意三所依（经、像、塔）。总而言之，凡是西藏有的，这里无所不有。"① 在章嘉国师看来，清廷所营建的藏传佛教业绩已然不亚于西藏，清王朝已经拥有了自己的"佛国圣地"。六世达赖喇嘛仓央嘉措甚至也对清朝产生了宗教上的向往，他希望"遍访五台、京师、珞珈山等地"。② 乾隆九年（1744），当听闻雍王府被敕令改造为藏传佛寺的消息，七世达赖喇嘛奏疏乾隆帝，代表"众寺庙喇嘛、十三万藏人感戴欣喜"，认为此举"实乃从古至今资助佛教之绝妙善事"。③ 敕建雍和宫后来成为蒙藏僧俗人士能够观瞻祭祀的理想圣地。乾隆朝准噶尔蒙古使者安儿、敦多布曾经获准入寺参拜。使者极为欣喜，惊叹雍和宫的建筑艺术，表示"其佛尊楼阁，如何建成耶？目睹者，信其人造，似我等未睹之人，定以为断非人为，乃天工所成也"。使者因雍和宫的壮丽奇幻而深受震慑，向清朝内大臣陈奏："大皇帝乃统领天下之主，造此佛寺，皆仗大皇帝之福力。若非因弘扬黄教之至意，佛天助成，断难造就，委实神奇至极。"④ 准噶尔蒙古长期与清朝对抗，即便如此，仍相信雍和宫的雄伟神奇，认同清帝"弘扬黄教"、赞襄佛法的情怀和作为。

五世达赖喇嘛和六世班禅额尔德尼曾经赴京朝觐，朝廷都以敕建寺庙来接待两位西藏教主，这些壮观的寺庙也给他们留下了极为深刻的记忆。顺治帝曾经敕建西黄寺作为五世达赖在京期间的驻锡之所，在五世达赖的自传中曾经这样记述这座寺庙："在距转轮圣王大都治下语言各异、具有二利的禁城北京有两俱卢舍之遥的地方，皇帝用就万两白银作顺缘，专门建起称为'黄房'的精舍作为我的行辕，它有如天神的林苑，围墙环绕着房舍，正中的内室和外室之间没有间隙，色彩上，用了大量金箔，光彩夺目。"⑤ 五世达赖为这座巧夺天工的寺庙所震撼，将其谓之"天神的林苑"，言语间流露出对于顺治帝的感激之情。乾隆帝的手笔则达到空前的境界，仿照日喀则扎什伦布寺敕建了须弥福寿之庙，"黄教寺院与汉式庙宇隐约可见，群山雄伟壮观，真是一块无所不有的宝地"，六世班禅感动之余为该寺赋诗一首："城市乡宅遍环绕，珍宝楼阁帝释宫。遥望彼等诸奇观，欢喜浪涛泛心田。"⑥ 据嘉木央活佛撰写的传记，"大皇帝耗银万两，加行顺缘，为班禅修建的扎什伦布宫、佛殿、两所大殿及其它小室如同后藏的扎什伦布寺，野兽形象逼真威严，佛法故事壁画栩栩如神，圣天园林美丽如画，整个扎什伦布寺被坚固的城墙围绕。"⑦

而在远离京师的民族地区敕建寺庙，也使藩部政教领袖产生了深刻的记忆和宗教认同感。雍正帝在青海敕建的佑宁寺，因其是章嘉呼图克图的母寺，所以获得国师大喇嘛的极力推崇，他指出："安多地区是法王宗喀巴的诞生地，是被宗喀巴加持过的特别地方……佑宁寺是先辈

① 土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉》，陈庆英等译，第 163 页。

② 阿旺伦珠达吉：《情天喇嘛——六世达赖喇嘛情歌及秘传》，于道泉、庄晶译，中国藏学出版社，1999 年，第 52 页。

③《驻藏办事大臣索拜奏闻达赖喇嘛敬谢京中修庙大兴黄教事折》，乾隆九年六月初八日，赵令志等译：《雍和宫满文档案译编》，北京出版社，2016 年，第 173 页。

④《内大臣海望等奏闻准噶尔来使于雍和宫达喇嘛处谈话情形折》，乾隆十三年四月十五日，《雍和宫满文档案译编》，第 271 页。

⑤ 阿旺·洛桑嘉错：《五世达赖喇嘛传》上册，陈庆英等译，第 242 页。

⑥ 嘉木央·久麦旺波：《六世班禅洛桑巴丹益希传》，许得存等译，第 471 页。

⑦ 嘉木央·久麦旺波：《六世班禅洛桑巴丹益希传》，许得存等译，第 475-477 页。

章嘉活佛们的根本道场。”[①]《安多政教史》的撰写也不忘神化佑宁寺的宗教形象，记载（湟水地区）当选择寺院（佑宁寺）地址时，出现了“许多吉兆”，并“同时出现了三座佛像，寺院周围出现了泉水”。[②] 川藏交界地带噶达（即泰宁）敕建的惠远寺，曾经作为七世达赖喇嘛的临时驻锡地，又是十一世达赖喇嘛的降生地，“康人遂目之为圣地”。[③] 章嘉国师若必多吉在为达赖撰写的传记中记述道：“关于噶达地方，系法王松赞干布时期大臣噶尔（禄东赞）从汉地出逃脱险之地。附近有当年噶尔敬神处的噶尔俄博。……汉族堪舆家皆预言此处地灵……大德所加持、具足功德圣地之中心……经堂共三层，建筑奇特……奠定了喇嘛伟业的基础，故此地成为吉祥圆满之圣地。”[④] 七世达赖喇嘛认为，敕建惠远寺的选址建造集成了藏族的历史文化和宗教神圣以及中原“堪舆”文化的博大精深，将其视作“圣地之中心”、“伟业的基础”和“吉祥圆满之圣地”，极尽溢美之词。雍正帝在库伦敕建的庆宁寺，据俄国旅行家波兹德涅耶夫记述：“尤其是它的敕建寺地位，寺院中又有一些与众不同的圣物，因此在喀尔喀人的心目中声望很高。哲布尊丹巴呼图克图的呼毕勒罕们尽可能经常地前来朝拜这座寺院。所有的喀尔喀人对阿穆尔—巴雅斯呼朗图寺都抱有同样的虔诚之心。”[⑤] 敕建庆宁寺俨然已经成为清朝在漠北蒙古的政治和精神象征，从活佛到喀尔喀民众都将他们对于王朝的归属感化作释迦伽蓝中不绝的佛烟云绕。

需要说明的是，清代敕建藏传佛寺的建设与维系在嘉庆朝以降便趋于没落，此后不但朝廷的敕建行动基本上停止，而且原有的敕建庙宇也大多难以为继，其中很多庙宇甚至被荒芜废弃。正如晚清时期英国人李提摩太在北京雍和宫见闻的那样：“我问喇嘛，喇嘛教是在繁荣昌盛呢，还是正在衰落。他的回答是，毫无疑问，喇嘛教正在衰落。就像海潮，涨落有时，宗教也有自己的潮流，现在喇嘛教正处在低潮。”[⑥]

总之，清朝通过敕建一系列藏传佛教寺庙建设了王朝基本宗教场所，不期然构成了一个皇朝政治主导下的“国家寺庙体系”。这个体系同蒙古、西藏僧俗贵族所营造的“藩部寺庙体系”形成对照。敕建藏传佛寺作为一个历史载体，将来自制度、文化以及信仰的王朝化内涵集成于一个有限的政教空间之内，体现出藏传佛教王朝化的重要表征。在寺庙体系的构建过程中，一方面，清朝国家逐渐树立起自己的宗教威权主体性，掌控了代表国家的宗教政治场域，并借由这一场域将王朝对信仰的主导权植入藩部地区，实现对边疆民族地区的权力宣示和政治治理，同时促使藩部的信仰中心逐渐发生“由番而汉”的客体转移；另一方面，藏传佛教也由部分非汉族群的宗教信仰逐渐被纳入王朝国家的政治文化进程中来，不仅成为清代“大一统”国家政治意识形态的一部分，也成为中国多民族共享政教经验和历史记忆的文化见证。一言以蔽之，无论在何处，敕建庙宇就代表着“国家就在这儿”，这是由宗教的政治属性决定的。与此同时，宗教也并非一定是国家和文明发展的对立性因素，在某种意义上，它还可以成为国家治理的重要资源。

（本文于2018年10月曾在中国人民大学清史研究所“清代政治史学术工作坊”汇报并讨论，期间承蒙张永江、刘文鹏、曹雯、毛立平、董建中、刘贤、胡祥雨等老师指教帮助，在此致以诚挚谢意！）

---

① 土观·洛桑却吉尼玛：《章嘉国师若必多吉传》，陈庆英等译，第139页。
② 智观巴·贡却乎丹巴饶吉：《安多政教史》，吴均等译，甘肃民族出版社，1989年，第61页。
③ 尚诚：《康北的圣地·泰宁》，张羽新、张双志主编：《唐宋元明清藏事史料汇编》第94册，第153页。
④ 章嘉·若贝多杰：《七世达赖喇嘛传》，蒲文成译，中国藏学出版社，2006年，第102-103页。
⑤ 阿·马·波兹德涅耶夫：《蒙古及蒙古人》第1卷，刘汉明等译，第43页。
⑥ 李提摩太：《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，李宪堂、侯林莉译，天津人民出版社，2005年，第191页。

References

Zhang Yuxin. *Qingzhengfu yu lamajiao* (The Qing dynasty government and Tibetan Buddhism). Lasa: Xizang renmin chubanshe (Xizang People's Publishing House), 1998.

Yang Jian. *Qingwangchao fojiaoshiwu guanli* (The management of Buddhist affairs in the Qing Dynasty). Beijing: Zhongguo shehuikexue chubanshe (China Social Sciences Press), 2008.

Evelyn Rawski. *Qingdai gongting shehui shi* (*The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*). Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe (Renmin University of China Press), 2009.

Hedin, S. *Diwang zhi du* (Jehol-Kejsarstaden). Beijing: Zhongyang bianyi chubanshe (Central Compilation & Translation Press), 2011.

Lai Yonghai. *Zhongguo fojiao tongshi* (The general history of Chinese Buddhism). Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe (Jiangsu People's Publishing House), 2010.

Li Fengmin. *Shenyang huangsi sanbainian* (Three hundred years of royal temples in Shenyang). Shenyang: Dongbei daxue chubanshe (Northeasten University Press), 2012.

Li Qinpu. "Xizang de foguo jingjie: Shengjing sijiao lamasita de chijian" (Tibetan Buddhist realm: The construction of Tibetan Buddhism temples by the imperial order in the outskirts of Mukden). *Meishu xuebao* (Art Journal) (2) 2012.

Hu Richa. *Qingdai gusimiao guanlitizhi yanjiu* (Research on administration system of Mongolian temples in the Qing dynasty). Shenyang: Liaoning minzu chubanshe (Liaoning Nationalities Publishing House), 2013.

Chen Qingying, Li Decheng. *Beijing zangchuanfojiao siyuan* (Tibetan Buddhism Temples in Beijing). Lanzhou: Gansu renmin chubanshe (Gansu People's Publishing House), 2014.

Fu Qingyuan, Wang Liping. *Chengde wai bamiao* (The Eight Outlying Temples of Chengde). Beijing: Zhongguo jianzhugongye chubanshe (China Architecture & Building Press), 2015.

Bai Peijun. "Lun taersi de shenshengkongjian ji shengjiwenhuaquan goujian" (Research on Ta Er Temple's sacred space and the construction of sacred culture circle). *Qinghai shehui kexue* (Qinghai Social Sciences) (2)2016.

Wang Jia. *Dongbei cangchuanfojiao lishiyuanliu he fazhanxianzhuang yanjiu* (Research on Northeastern Tibetan Buddhism's historic origin and development status). Haerbin: Heilongjiang jiaoyu chubanshe (Heilongjiang Education Press), 2017.

Tibetan Buddhism's Incorporation into the National Identity: Research on Tibetan Buddhist Temples Built by Imperial Order in the Qing Dynasty

QI Meiqin (The Institute of Qing History, Renmin University of China; qimeiqin98@126.com)

AN Ziang (The Institute of Qing History, Renmin University of China;315119427@qq.com)

Abstract: Tibetan Buddhism's incorporation into the national identity was an important representation of the relationship between religion and state in Qing Dynasty. The rulers of the Qing Dynasty profoundly recognized the political impact and political value of Tibetan Buddhist temples' in the national process of "great unification." As a result, a range of Tibetan Buddhist temples were built throughout the empire by the orders of emperors or the imperial court. These temples not only constituted a special political field which represented "state presence," but also embodied the development process in which the religions of border areas were incorporated into the central dynasty's dominant ideology. By officially sponsoring these temples and embedding imperial elements in them, the rulers of Qing Dynasty possessed institutions through which they effectively governed non-Han ethnic groups and border areas as well as channels through which they established political identification and through which non-Han leaders in border areas expressed political identification.

Keywords: temples built by imperial order, Tibetan Buddhism in the Qing Dynasty, dynasty formation, national identification